

# *Del modo ritual*

## *La incidencia de la acción colectiva ritualizada en la dialéctica entre estructura y práctica*

POR  
ENRIQUE COUCEIRO DOMÍNGUEZ\*

El ensayo propone examinar las prácticas colectivas como procesos ritualizados para sintetizar sus protocolos de acción específicos o “guiones pragmáticos”. Comparar estos guiones permitirá definir los “radicales pragmáticos”, o estructuras procesuales subyacentes que confieren a grupos de tales guiones común orientación en la producción de las relaciones sociales. Los radicales tienden a conectarse según una prelación que establece el “estilo cultural”. El cambio cultural deviene al sustituirse el radical hegemónico. Inducir tal cambio es inviable desde el interés individual: el radical persiste merced a la sinérgica “consistencia cultural” de las plurales prácticas que informa. Se resalta el papel clave de la acción *colectiva ritualizada* como activador del proceso sociocultural, mediando en la antinomia estructura / agencia.

The essay proposes to examine the collective practices as ritualized processes in order to synthesize their protocols of specific action or “pragmatic guides”. To compare these guides would permit us to define the “pragmatic radicals” or underlying processual structures which confer to groups of such guides as common orientation in the production of social relationships. The radicals tend to connect themselves according to a prelation which establishes the “cultural style”. The cultural change comes to substitute the radical hegemonic. To induce such a change is impractical from the individual interest in the radical persist thanks to the synergic “cultural consistence” of the plural practices which it informs. It stresses the key role of the “ritualised collective action” as the activator of the sociocultural process, mediating in the antinomy structure / agency.

Como punto de partida para la reflexión que aquí presento, vaya por delante que, de entre *todas* las tareas que se deben afrontar en la específica empresa de la investigación antropológica, considero perentorio y de una importancia crucial volcarse sobre la cuidadosa descripción y análisis interpretativo-estructural de *los procesos formalizados de acción colectiva*. Incluso privilegiándolos por encima de otros dominios de registro etnográfico. Aunque este privilegio metodológico sea forzosamente relativo y no implique sesgo reduccionista: la mayoría de estos restantes dominios —desde el estudio de la tecnología productiva hasta el del simbolismo iconográfico, pasando por las representaciones y aplicaciones locales del parentesco y otros códigos de clasificación y relación social— deben necesaria y cumplidamente ser descritos y

---

\* Universidad de La Coruña.

desentrañados al hilo y a la luz de dicha exploración de la acción colectiva, por cuanto, inherentes al curso de la misma, es precisamente en ella donde se despliegan, y cobran valores y posibilidades tangibles para la gente, activándose sus sentidos (y contrasentidos), funciones (y disfunciones), caracterizaciones (y ambigüedades)... y su misma realidad experiencial como signos. Como señaló Ricoeur, y está presente en Turner, los signos disfrutan de una entidad real, en presencia, solo si esta está inscrita en la acción humana.

El examen capital de dichos procesos formalizados de acción colectiva ha de ser exhaustivo y comparativo.

Exhaustivo —íntegro— porque debe atañer a todas las específicas concreciones locales de acción, ligadas a sus contextos pertinentes —y generadoras, significativamente, de tales contextos. Y aquí incluyo tanto las acciones colectivas en las que la ritualidad —es decir, esa combinación de formalidad, respetabilidad, precodificación protocolaria, iteración, comunicación indexical, ejecución, etc.— es la dimensión predominante de cara a la intervención sobre —o determinación de— la percepción de la actual realidad social y personal (los “ritos”, las celebraciones y ceremonias; festejos, romerías, bautismos, bodas, entierros, promociones laborales, banquetes, comidas de peñas; las asambleas, etc.), como aquellas en las que resulta un componente conectado y entreverado, mediante diversos grados y calidades de formalidad, a objetivos de transformación productiva de la materia, pero que también precisan cardinalmente de la comunicación y la convención para organizar la interacción humana (desde las ayudas recíprocas entre los hogares campesinos hasta la organización de las tareas domésticas; desde la actividad cotidiana de operarios, técnicos y dirección en la planta siderúrgica, hasta la rutina establecida en el día a día de la corporación local).

Comparativo porque, mediante el cotejo de las secuencias pautadas de unas y otras formas concretas de acción —atendiendo simultáneamente sus perspectivas sistémicas y sintagmáticas—, el análisis debe detectar las convergencias o divergencias morfológico-estructurales que a niveles de mayor abstracción formal siempre existen entre tales secuencias de acción, más allá de sus diversas y obvias especialidades contextuales o de sus “guiones pragmáticos” —es decir, protocolos habituales y manifiestos de acción, tipificadores y organizadores de empresas colectivas concretas y distintivas—; convergencias y divergencias que generan corroboraciones morales y cognitivas cuando diversos “guiones pragmáticos” se reafirman mutuamente entre sí o, por el contrario, discrepancias y conflictos cuando tales esquemas enfrentan sus respectivas propuestas de vinculación moral y relación social. De este modo, mediante esta comparación “endocultural” de los “guiones pragmáticos” de

los procesos colectivos, podremos sintetizar y poner de manifiesto lo que en otro lugar he denominado “radicales pragmáticos”, un concepto clave en la argumentación que voy a seguir aquí (Couceiro, 2002: 105-106).

El “radical pragmático” consiste en la *estructura procesual* subyacente, subliminal o no conscientemente percibida, que comparte una “familia” de diversos “guiones pragmáticos” asumidos por un colectivo humano. Según esta estructura, las actividades con sus guiones establecen una analogía más allá de sus evidentes diferencias procesuales y, aunque pertenezcan a dispares órdenes de la experiencia (laboral, ceremonial, festivo-celebrativo, doméstico, vecinal, empresarial, etc.), mediante dicha estructura se dotan de singular sentido humano, de cierta común orientación realizadora y vivencial de las relaciones sociales o, como ya he propuesto en otro lugar, *de la propiedad de la “consistencia cultural” o “coherencia sistémica”* —concepto sobre el que vuelvo un poco más adelante.

Los “radicales pragmáticos” que informan los procesos de acción de una población determinada en un momento histórico dado se reducen a unos pocos. El asunto antropológicamente esencial es advertirlos y sintetizarlos mediante la comparación antedicha; personalmente, con referencia al conjunto de acciones colectivas características de la zona rural gallega que he estudiado, hasta el momento he distinguido (o creído distinguir) apenas tres de estas “matrices generales de acción”, a las que he denominado “radical pragmático del esfuerzo y la comensalidad”, “radical de confirmación estructural” y “radical de ordenación doméstica”. Pero no basta con advertirlos y formular sus específicas secuencias de fases y claves de acción, sino que es preciso asimismo explorar qué tipo de relaciones pueden mantener entre sí algunos de estos “radicales”. Quiero decir que estimo que quienes informan sus actividades colectivas ajustando los respectivos “guiones” a tales radicales pragmáticos limitados *tienden a* conectarlos en relación de complementariedad, aunque también a promover y reproducir una ordenación compleja, haciendo prevalecer la secuencia característica de un radical pragmático “predominante” y subordinando otros a este, según una fundamental y específica “ortopraxis” garante de cierta “jerarquía moral” y global “sentido común”, que se procura establecer incluso cuando se trata de “radicales” mutuamente contradictorios entre sí, y por tanto fuentes de conflicto al colisionar en sus respectivas puestas en práctica. Pero he señalado que tales radicales únicamente *“tienden a”* ser conectados, porque la integración sistemática entre *la totalidad* de ellos siempre es imperfecta o incluso imposible. Hay “radicales” en buena medida incompatibles entre sí. Es decir, también existen radicales —como, en la Galicia rural de hoy, el de “confirmación estructural”, enérgico instrumento clasificador de categorías laborales y característico de diversos planteamientos organiza-

tivos del trabajo industrial, el cual he descrito en otros lugares— que irrumpen en determinada época histórica, informan importantes procesos de acción colectiva en el contexto local, y pasan a coexistir en problemática oposición o discordancia con otros esquemas procesuales dominantes de mayor trayecto histórico —como el del “esfuerzo y la comensalidad”, en las aldeas gallegas inductor ubicuo y solvente de la experiencia de la *communitas* vecinal integrada y también de la autonomía relativa de sus partes integrantes, a través de una gran diversidad de “guiones pragmáticos” que van, entre muchos otros, desde el de la colaboración vecinal en las *sachas* agrarias, hasta el que organiza la interacción en las romerías o el que formaliza el proceso de noviazgo-casamento. Aquellos nuevos radicales chocantes o “problemáticos” eventualmente tienen que ser asumidos por la población de una u otra forma, aunque haya reticencias (por ejemplo, en el caso gallego, asumiendo los canteros la áspera rutina regida por esa variedad de “radical pragmático de confirmación estructural” que es el “guión pragmático actual de la jornada cantera”, marcado por el trabajo a destajo, y generador y confirmador de netas asimetrías de rangos, competencias, remuneraciones, prerrogativas y deberes). Y aun no llegando a subordinarse plenamente a los radicales tradicionales moralmente predominantes, e incluso entrando en abierta discordancia con los mismos en el curso de la práctica cotidiana —pudiendo ser en general discutidos, debido a tal oposición, como ejemplos de “heteropraxis” moralmente cuestionables—, *no dejan, sin embargo, de constituir realidades incluidas en ese heterogéneo “stock de disposiciones pragmáticas” de dicha población en un momento determinado de su historia.*

La oposición entre “radicales” puede dar lugar a una mantenida pugna por la que distintos sectores traten de someter e integrar uno de los “modos de hacer las cosas” respecto al modo que ellos promueven como prioritario en la gestión de cierto importante dominio de la actividad cotidiana. Así, las asperezas, resentimientos y desigualdades intercategoriales, derivadas de la rutinaria aplicación a lo largo del año del “guión de la jornada cantera”, tienden a ser compensadas al cabo de cada día por los operarios de distintas empresas, que son *sobre todo* vecinos de la misma aldea, con una reunión “de comensalidad” en las tabernas o pubs locales, consistente en rondas de invitaciones recíprocas, charla, juego y presencia fraterna entre compañeros; o tienden también a ser compensadas al cabo del año —o al concluir con éxito un importante objetivo productivo, coordinado y agotador— con una cena o comida en la que jefes y empleados se igualan al sentarse y comer juntos hasta más allá de la saciedad (Couceiro 2002b: 101-106). Es decir, aquí se pone de manifiesto cómo tratan de moderarse y contrarrestarse los efectos extremos —alienantes, disgregantes, estresantes— de la reiterada puesta en ejercicio de una de las concreciones del “radical pragmático de confirmación estructural” mediante la estrategia de someterla al

contraste con el ulterior exceso de lo hedonístico, e integrarla así —muy figurada, imperfecta e insuficientemente, todo hay que decirlo— dentro de la secuencia propia del “radical del esfuerzo y la comensalidad”, predominante en la tradición de interacción aldeana. Pero esta tendencia coexiste con otra inversa: dado que la cantería actual se concibe como rama de producción industrial a gran escala, basada en la extracción a destajo de granito por pequeñas cuadrillas para empresas (*canteiros*) de mayor volumen de negocio y rango, el día a día de la organización del trabajo a escala global se caracteriza por una estricta diferenciación jerarquizada entre el propietario, su capataz y empresa, por un lado, y los operarios a pie de cantera, por otro. Una diferenciación que se manifiesta particularmente en la incomunicación —o falta de comunicación directa y amplia— entre los primeros y los últimos; por la implicación netamente asimétrica respecto a la presencia y a la intensidad del esfuerzo involucrados en la labor productiva: el *jefe* de la cuadrilla *destajista* debe cubrir, como único responsable la organización técnica del trabajo, los plazos de producción, la seguridad y el bienestar moral, laboral y convivencial del grupo. El *jefe canteiro* de la empresa contratante del *destajo* se desentiende de todo ello e incluso de los portadores técnicos de la producción: se limita a aportar cierto instrumental pesado, la cantera, comunicar objetivos semanales o mensuales de producción y pagar lo preacordado cuando esta se obtiene en plazo —bien que deba cuidar precios, beneficios, clientelas, negocios y entregas, de cara al mercado. Es el imperio, en suma, del “radical pragmático de confirmación estructural”, que deja al propietario en un olímpico aislamiento por encima de esfuerzos, compresoras, picos, accidentes, pagos de seguros, presencia vigilante... e incluso por encima del diálogo con los operarios subcontratados. Sin embargo, todo este vertical ingenio sociolaboral se ha erigido y puesto en marcha con eficacia solo a condición de haber sometido y aprovechado operativamente, mediante la fórmula del destajo, un tradicional planteamiento organizativo del trabajo: las cuadrillas canteras de entre 4 y 7 operarios, cuyo planteamiento de la interacción entre colaboradores es mucho más próximo y equilibrado, caracterizado, además de por contratos fijos, por sólidos vínculos entre *compañeros*, y cuya actividad regida por un “guión pragmático del ciclo laboral cantero” se despliega ajustándose mucho más estrechamente al veterano, aldeano y recíprocario “radical del esfuerzo y la comensalidad”.

Con este ejemplo trato de sugerir que el “estilo cultural” característico de un grupo humano en una época dada no consiste en ese antedicho “*stock de disposiciones pragmáticas*” *per se*; no consiste en el mero agregado ni de “guiones pragmáticos” ni de “radicales pragmáticos” a su disposición —por ejemplo, la secuencia esfuerzo-comensalidad, en su gran diversidad de concreciones, no es característica exclusiva de las acciones colectivas aldeanas “gallegas”; también está presente en la

tradición asturiana, castellana, aragonesa o francesa... e incluso podría encontrarse que es “general” a buena parte de los grupos humanos, aunque cobrando importancia disímil de unos a otros. En mi opinión, el “estilo cultural” consiste precisamente —al menos en un aspecto central— en la específica tendencia *hegemónica*, históricamente contextualizada —y por tanto temporal—, que establece metódicamente cierto orden dinámico de conexiones de complementariedad o predominio entre unos pocos “radicales pragmáticos”, de modo que el conjunto de las acciones colectivas que estos informan *actualice, reproduzca y reafirme* la primacía —aunque no exclusividad— de determinado canon de valores morales, de procedimientos convivenciales y productivos, y determinada ordenación específica de relaciones sociales (incluidas las ceremoniales y las laborales). La primacía, pero no la exclusividad; pues valores o tipos de relación social ajenos, o incluso contradictorios respecto a los puestos en práctica según la tendencia hegemónica, suelen seguir existiendo más o menos manifiestamente bajo esta, a su lado, o incluso impugnándolos abiertamente. Por descontado que la existencia de una específica tendencia hegemónica o de “estilo cultural”, equivale al mantenimiento de cierto *statu quo* de correlaciones y asimetrías sociales a través del control de las acciones colectivas, lo más integralmente que permitan las circunstancias. Así, si el “radical pragmático” preponderante llegara a perder en algún momento ese predominio frente a otro, se consumaría realmente un proceso de cambio cultural substancial, correlativo a una neta transformación social.

Estimo que el cambio sociocultural consiste *centralmente* en la sustitución de la hegemonía de un “radical pragmático” por la de otro, y la consecutiva implantación de un nuevo “estilo cultural”. Aunque tal hegemonía pueda, según el caso, no establecerse claramente, pugnando dos “radicales” sin llegar ninguno de ellos a imponerse netamente al otro, con lo que la crisis cultural profunda se prolongaría en el tiempo, originando tendencias de desagregación, de conflicto de valores, de identidades o de alienación cultural —por ejemplo, en el plano de las relaciones intergeneracionales, en el plano de las relaciones de género o en el del trabajo.

Pero, aunque tales sustituciones o mudanzas en la hegemonía suceden realmente, el predominio de un cierto “radical pragmático” ni es flor de un día —puede ser, más bien, un “roble multisecular”— ni, a mi juicio, hay probabilidad factible de desbancarlo mediante una urgente imposición “desde arriba” o “desde fuera”, o mediante una subversión, si es operada por un sector reducido del grupo, y solo dirigida contra unas determinadas “formas de hacer” tradicionales del mismo. Su vigor deriva del hecho de que, si bien el “radical pragmático” como tal es el fundamento común de una “clase de acciones” que nosotros definimos y formulamos inductiva y reflexivamente, si bien es un modelo de lógica procesual que derivamos comparativamente de

diversos planteamientos concretos de acción —de “guiones pragmáticos”— y, como tal, resulta un paradigma virtual apto como propuesta teórico-metodológica para nosotros, pero apenas una abstracción sin un sentido concretamente perfilado dada su mera esquematicidad, no deja sin embargo de aludir a una ordenación que, inconsciente, inherente y “políticamente” concretada en esos mismos tipos (“guiones”) de acción, plurales, extendidos, que hacen perceptible su forma lógica, establece una secuencia regular dentro de un tiempo estructural, que normaliza y “posibilita como realizables” tales diversos “guiones”. Es decir, posibilita la operatividad “ahí afuera”, en la vida real, y proporciona procedimiento, factibilidad y eficacia a esos entierros y siegas, romerías, vendimias y tratos feriales que informa. Pues bien, cuanto más numerosas y asociadas a dominios diversos de la experiencia colectiva y personal sean las acciones que rige, y cuanto más axial y polivalente para el grupo sea la importancia de las mismas, tanto más poderoso, perdurable e invulnerable será el alcance cultural —incluso el predominio— de un determinado “radical pragmático”. Las imposiciones e intenciones individuales conscientemente dirigidas a provocar cambios (y este es un argumento central de la presente exposición), si no se limitan —como sucede las más de las veces— a rascar superficialmente el guión pragmático usual organizador de determinada tarea, suprimiendo o sustituyendo algunas de sus formas, signos, objetos o movimientos habituales —provocando así variaciones de escaso calado—, llegan como mucho, en los casos más enérgicos, a transformar radicalmente un solo “guión pragmático” vinculado a una específica actividad. Y ello teniendo en cuenta que tal transformación generalmente experimentará rechazos que en el mejor de los casos superará al cabo del tiempo, aunque puede aparecer públicamente inadmisibles, y a su vez desechada, o probablemente reconducida a una solución de síntesis, reconciliadora con el antiguo guión, por parte del colectivo que pone en práctica la acción. La evidencia nos muestra que los cambios así verificados ciertamente existen, e incluso son continuos; pero es más probable que el mismo fulgor de las transformaciones —en parte debido a su carácter intrusivo— nos vele la percepción de lo mucho que los cambios, en su implantación pública, tienen de continuidad y la originalidad de imitación; de que quizá un aspecto obligado de las singularidades consista en su base de convencionalidad, de regularidad. Y probablemente tal evidencia también nos lleva muy a menudo a sobrevalorar la efectividad real de cambio de tales innovaciones individualmente gestadas.

Un párroco —como he registrado en mi etnografía— puede introducir significativas variaciones en el simbolismo e iconografía utilizados en las comitivas fúnebres aldeanas o en prácticas devocionales del tipo de los cumplimientos de *promesas* a los santos. Por ejemplo, en la celebración del día de san Bartolomé en Rebordanes (Tuy), las promesas ofrecidas al santo por motivos tales como que un hijo comenzase a

hablar *habían de ser cumplidas* mediante la entrega de un pollo negro: un sacerdote, entre finales de los setenta y principios de los ochenta, suprimió tal modo de *cumplir* por considerarlo supersticioso; sin embargo, *no eliminó en sí los cumplimientos ceremoniales de las promesas a san Bartolomé*, limitándose a proponer que estos se materializasen (y por tanto se formularasen previamente) en dinero. Incluso, durante los primeros años, su iniciativa mereció críticas abiertas por parte de los *ofrecidos*, puesto que, como todo el mundo sabe en la comarca, *as promesas tes que cumplilas conforme o que prometiches* y, si la tradición específica qué debe serle prometido a determinado santo buscando su intercesión frente a un problema dado, el dinero no resultaba “moneda de pago” para san Bartolomé. El sacerdote puede incluso reconducir según su criterio (o siguiendo recomendaciones episcopales) ciertas fases de determinadas ceremonias colectivas —por ejemplo, simplificar el rito de los *resposos* durante la ceremonia del Día de Difuntos, de modo que deje de officiar un *resposo* ante *cada* nicho doméstico del cementerio, limitándose a pronunciarlo para la totalidad de los *finados* de la comunidad vecinal. Sin embargo, es imposible que trastoque íntegramente, de un año a otro, el tradicional “guión pragmático de las conducciones-entierros”, el “guión pragmático del oficio de Difuntos”, el que rige las promesas sagradas, el de los *casamentos* o cualquier otro, incluso aunque en él despliegue un destacado protagonismo director. Si tratase de imponer un “guión” alternativo enteramente novedoso, es casi seguro que ni la promesa se consideraría *cumplida*, el *casamento* consumado o el *finado* cabalmente funerado y “en paz”.

Indudablemente, en otros casos la intervención individual *autorizada* —y por “autorizada”, no por individual— llega a provocar transformaciones mucho más drásticas de “guiones pragmáticos”: los empresarios de cantería comarcales, durante las décadas de los setenta y ochenta, revolucionaron la acción productiva, puesto que, ante una competencia creciente, fueron tecnificando completamente sus explotaciones para multiplicar el volumen de granito, y con ello introdujeron y generalizaron el ya citado modelo destajista de organización del trabajo, que impone un “guión pragmático” de la jornada laboral automatizado y fuertemente estructurante de categorías. Pero, incluso en este caso, respetaron planteamientos de actividades peri-laborales informados por el tradicional radical del esfuerzo y la comensalidad —bien para su propio beneficio, bien porque los operarios a medio o largo plazo tienden a abandonar al cantero que no tiene “gestos” de acercamiento personalizado, esplendidez y cierto remedo de complicidad con los subalternos; y gestos muy específicos (ofrecer banquetes, gratificaciones ocasionales por sobreesfuerzos). Además, aunque el cambio de “guión pragmático” de la actividad cantera tradicional por el de un modelo industrial, y la consecutiva tecnificación, fuese iniciado por

unas cuantas empresas —al igual que lo que sucedió en la construcción o en la incorporación del tractor a la agricultura—, no se consumó y estableció hasta que ese nuevo guión “destajista” dejó de asociarse por los canteros a la singularidad cuasi-extravagante de dos o tres; es decir, hasta que la cantería al destajo incorporó una de las propiedades básicas de la “normalización ritual”, como es la precodificación (“así es como debe hacerse la tarea por una general lógica de sentido común; *no porque alguien muestre cómo debe ser hecha*”).

Pero, incluso en estos casos, se pone de relieve que las posibilidades de transformar a fondo *un solo* “guión pragmático” firmemente establecido son limitadas y problemáticas; a menudo, incompletas; enfrentan rechazos más o menos concluyentes; a veces, el nuevo “guión” no sustituye, sino que meramente desplaza o supe dita al antiguo; y en el mejor de los casos requieren un período de implantación prolongado. Asimismo, por lo general, difícilmente pueden ser acometidas, no ya por *cualquier* individuo, sino por una simple iniciativa individual —la que probablemente constituya en sí misma un obstáculo, debido a que la propiedad de *precodificación*, como condición del reconocimiento de la autenticidad de la acción, hace cuando menos sospechosa su manifiesta gestación desde la mera iniciativa e interés individuales. O sea, para que un “guión pragmático” dado comience a ser normal y generalmente admitido, ha de eclipsarse lo que de “expresión idioléctica” pueda tener. Ha de ser percibido en un horizonte “refractante”, en el que su condición de “algo novedoso y puesto a prueba” se observe, transfigurado, como “algo consagrado y probado”; en el que su origen o incorporación individual *se imagine como una realidad colectiva: un hecho social*. O bien su naturaleza innovadora ha de ser percibida como vinculada integradoramente a un sentido común de calado tradicional (quizá sea por ello por lo que incluso las “modas”, en las que lo que expresa mente se valora es la originalidad y carácter innovativo, paradójicamente se ajusten a tendencias generales que cíclicamente vuelven y se reiteran una y otra vez).

Pues bien, las posibilidades de menoscabar el predominio de un “radical pragmático” —es decir, de todo un “estilo cultural”— son inversas a la multiplicación de la dificultad de transformar totalmente un “guión pragmático” establecido y predominante, por el número de “guiones pragmáticos” que a tal “radical” se ajustan y homologan; siendo además que tales “guiones” afectan a aspectos cardinales de la existencia colectiva. Las transformaciones deberían verificarse en buena parte de esos “guiones” —algo imposible de forma simultánea—, estableciendo, además, alternativas mutuamente coherentes entre sí y, al mismo tiempo, “tradicionalizando” y transfigurando en cumplidamente colectivos —es decir, no individualmente pri vativos— tales nuevos modelos de acción.

¿Por qué este vigor del “radical pragmático”? Por causa del efecto sinérgico, de corroboración y refuerzo recíprocos, derivado de la habitual puesta en práctica de “guiones pragmáticos” coincidentes a cierto nivel de su estructura lógica. La subliminal “reflexión multilateral” de esa infraestructura lógica de cada uno en la de cualquiera de los demás y de todos ellos hace que cada cual sea inmediatamente percibido como “normal”, en el sentido de “nomológico”, “razonable”, “apropiado” y “admisible”, si está adscrito a su determinado contexto experiencial: como “de sentido común pragmático” o, en suma, dotado —como propuse más atrás— de la propiedad de “consistencia cultural” o “coherencia sistémica”. Dicho de otro modo, compartiendo esos “guiones pragmáticos” una estructura procesual análoga a un nivel fundamental con las comunes orientaciones morales y sociales tipificadas y comunicadas mediante el tipo de encadenamiento diacrónico de secuencias, tonos emotivos, intensidades y calidades de acción, conceptos vinculadores o polaridades de relación humana que convoca en cada uno tal estructura, *es la puesta en práctica habitual de los mismos —su ejecución o realización—* lo que provoca tal efecto de “reflexión multilateral”. Esta reflexión induce la percepción de su común “consistencia cultural”.

El que la puesta en práctica habitual de los guiones provoque tal “reverberación” inductora de la percepción de su “consistencia cultural” se debe, considero, a la activación de diversas propiedades inherentes a tal realización, *en tanto que acción ritualizada*. Como ya se ha señalado en otros lugares, entre estas cabe contar con la formalidad, precodificación, decoro o reiteración diacrónica. Pero yo me refiero específicamente a una propiedad de la conducta ritual que podemos denominar “reiteración sistemática”, propiedad que no he visto consignada por teóricos del ritual, pero que considero dotada de una particular eficacia. Esta “reiteración sistemática” consiste simple y precisamente en que la estructura procesual subyacente, el “radical pragmático”, se realiza repetitivamente en sus mismos planteamientos no solo ya *cuando* se ejecuta cíclica u ocasionalmente un mismo “guión pragmático” que es informado por el primero —pongamos, *cada vez que* anualmente se celebra una romería—, sino también, desde otro punto de vista, *en la extensión en que* los diferentes guiones pragmáticos por él informados son puestos en práctica —por ejemplo, *donde* se celebraban las *sachas* o escardado colectivo de las tierras, y los noviazgos-matrimonios, bajo un común “radical del esfuerzo y la comensalidad” implícito. En el primer caso —la romería reproduciendo su esquema a lo largo del tiempo real— se trata de “reiteración cronológica”, propiedad que conectada al formalismo, precodificación, ejecución y decoro de la conducta ritual tendría como efecto, según Rappaport, “negar cualquier incertidumbre”, o lo que es igual: comunicar la plena certeza sobre los valores y concepciones existenciales y vinculadoras, y sobre la

actualidad social que se ponen de manifiesto en la práctica, exponiendo contenidos canónicos y autorreferenciales. En el segundo caso —las *sachas*, los *casamentos*, el *trato ferial* o las *matanzas do porco* reiterando un común sustrato lógico-procesual y orientación ética— se trata de “reiteración sistemática”; propiedad para cuya existencia son condiciones necesarias las restantes de formalidad, ejecución, etc., pero que no depende exactamente de que lo repetido difiera o sea simultáneo en diferentes momentos del tiempo real, sino de su repetición o difusión transistémica: es decir, de su aparición ordenadora de diferentes dominios de la experiencia colectiva. Cualquier actividad colectiva formalizada, en consecuencia, si se plantea principalmente con relación al cumplimiento de su concreto objetivo expreso, sin embargo, no “se debe” exclusivamente al mismo.

La firmeza y férrea persistencia de un “radical pragmático”, de una estructura procesual genérica, descansa, así, en la diversidad y ritualidad de las prácticas colectivas que informa, y específicamente en la mutua correspondencia formal y de sentido, o “consistencia cultural”, que despliegan estas en su realización. Tal firmeza y consistencia se magnificarán en el caso de los radicales predominantes, constituyentes de un cierto “estilo cultural” tanto por la mayor propagación de sus “guiones pragmáticos” en diversos dominios, como porque el predominio estriba en la tendencia al sometimiento e instrumentalización, para su propio sentido y orientación, de otros “radicales” y guiones vinculados.

Observado desde otro punto de vista conceptual, siguiendo la dicotomía de Ricoeur sobre el lenguaje, aunque trasladándola al ámbito de la acción, la solidez del “radical pragmático”, entendido como “cultura constituida” —no como “cultura vivida”—, estribaría paradójicamente en que, en tanto que esquema de relaciones entre secuencias de acción y categorías sociales implicadas, aquel representa —como expliqué más arriba— un “sistema” meramente “espectral” o virtual: es decir, existe *in absentia*, como clase o tipo de acciones. Cabría describir esa virtualidad del radical con el oxímoron sartriano de “la ubicuidad de su ausencia”: ausente porque no es directa o conscientemente percibido como un expreso y aplicable proceso de acción dirigido a cualquier contexto en particular —si es “visible” y “expreso”, solo es en tanto que el citado modelo procesual que hemos esquematizado para nuestros propósitos analítico-metodológicos—; “ausente” porque, bosque entre sus árboles, como pauta genérica inherente a las realizaciones prácticas, es “invisible” en la diversidad y “heterodireccionalidad” contextual de estas. Pero, a pesar de ser “invisible”, no es del todo imperceptible, en la medida en que resulta ubicuo organizador apostado en sus “guiones pragmáticos”, como la sintaxis lo es en el lenguaje hablado, y se echa en falta cuando este adolece de falta de orden en sus secuencias.

También el radical pragmático se percibe como matriz del sentido común cuando otro radical alternativo, o una flagrante desorganización del proceso de acción, provocan el que se eche en falta “su” regla. De cualquier modo, la invisibilidad, su operatividad subliminal y esa antedicha “consistencia cultural” entre sus concreciones prácticas, hacen que ningún “golpe intencional” pueda abatir y sustituir un “radical pragmático”. Las ocasiones de colaboración vecinal en las faenas agrarias o las añejas pautas del nacimiento-puerperio-bautismo (con las estrictas dietas y cuarentenas impuestas a la madre) pueden tornarse en desusadas, e incluso ser consciente y expresamente rechazadas. Pero las romerías multitudinarias en homenaje a unos y otros santos “montesinos”, la culminación del trabajoso y árido año de los canteros en el banquete de santa Lucía o el remate del laborioso año de la familia aldeana, jerarquizada y a menudo dispersa, en el postrer reencuentro convocado con la celebración de la *matanza do porco* y ante la cena de *Noiteboa*, entre otros eventos, siguen ajustándose al mismo “radical del esfuerzo y la comensalidad” —y por tanto, siguen perpetuando su vigencia, incluso en transformados contextos de actividad.

Pero, una vez expresado este punto de vista acerca de la estructura procesual de la acción colectiva y del notable grado de solidez frente a las transformaciones radicales de sus niveles —junto a las causas cuya convergencia, a mi juicio, suelda tal forjado—, quiero examinar con algún detenimiento los argumentos y la teoría de Sahlins respecto a la dialéctica entre estructura y acción. Previamente resumo su argumentación.

Marshall Sahlins (2000: 284), con relación al condicionamiento —y podríamos decir, precodificación— de los intereses y acciones individuales por la estructura —o por “lo superorgánico”—, afirma, tomando el vocabulario y tesis de George Herbert Mead, que:

Never present as such to individual experience, the institutions of society thus become capable of ordering subjective interests and actions —that is, by virtue of a common membership with “the generalized other”. Nor will my purposes be completely idiosyncratic: even when opposed to some other they are formulated on a common cultural logic.

Y en contraste, más adelante (2000: 285), matiza que si hay un “uno mismo” que adopta la actitud del grupo a algún nivel de generalidad, también hay un “yo” individual que retiene una potencial libertad de reacción al “otro generalizado”, significando con esto que la vida en sociedad no representa un automático sometimiento ante la estructura, sino más bien una continua readaptación de sus categorías en los proyectos del ser personal.

Trae a colación, en este sentido, la diferenciación que Saussure establece entre, por un lado, el “valor conceptual” —esto es, convencional, estructural— del signo: lo que constituye su “sentido”; y por otro lado el “interés diferencial” del mismo: la diferencia que lo hace valioso para mí —o para varias personas— en correspondencia al lugar que tal signo ocupa en sus esquemas vitales. Siendo dos aspectos del mismo fenómeno, “interés” y “sentido” no coinciden. Sahlins propone que esta distinción, plasmada en el terreno del lenguaje como la clásica dualidad entre lengua y habla, sea extendida al discurso acerca de la cultura en general: la cultura aparece tanto en el despliegue práctico de los proyectos humanos, como en forma de estructura o sistema. Así, puede ser entendida como “cultura constituida” (esquema de relaciones sistemáticas entre categorías simbólicas: esa cultura *in absentia* que organiza la lógica de la comunicación intersubjetiva desde la sombra) y como “cultura vivida” (acción intencional que combina las categorías según relaciones contingentes, orientadas hacia el concreto propósito personal: cultura *in praesentia*, desplegada en terreno de la práctica real). Puede entenderse la cultura como una dialéctica entre convención e interés: entre estructura y práctica (o agencia).

Para Sahlins (2000: 288-291), en suma, si bien la acción empieza y termina en la estructura, comenzando en la biografía del individuo como un ser social para concluir por la absorción de su acción en un práctico-inerte cultural (es decir, en una configuración de “cultura constituida” o, si lo acercásemos a la terminología de Bourdieu, en una “estructura estructurada”), *en el interin* del despliegue de esa acción, sin embargo, los signos son desplazados y colocados en nuevas relaciones unos con respecto a otros, con lo que la convención, la estructura, resulta transformada: en este interin, la cultura constituida puede amplificar realmente las consecuencias de la acción individual. La plasticidad de las ordenaciones de signos a través de una práctica gobernada por los “intereses humanos” —o, en expresión de Sahlins, “la pragmática reevaluación de signos”— se debería al carácter notablemente polisémico de los mismos en tanto que valores conceptuales; tienen múltiples significados. Pero en tanto que intereses humanos, se restringen sus representaciones posibles, adquiriendo alguna desviación respecto al sentido conceptual. Y como el mundo objetivo al cual se aplican dispone de sus propias características y dinámicas refractarias, los signos y las personas que viven en virtud de los mismos pueden entonces ser categóricamente redefinidos. Para Sahlins, en conclusión, el despliegue de las concepciones culturales recibidas en los contextos mundanos específicos —es decir, la puesta en práctica de aquellas— siempre comporta la posibilidad de que las cosas nunca jamás vuelvan a ser las mismas. De este modo, en la dialéctica entre la “cultura constituida” y la “cultura vivida”, descubre la posibilidad de mediar en la más profunda antinomia de las ciencias sociales: reconciliando aquellas como procesos simbólicos.

Pues bien, bajo el punto de vista que aquí vengo presentando, y teniendo en cuenta lo que anticipé respecto a los fundamentos rituales de la firmeza de los “radicales pragmáticos” y “estilos culturales”, esta caracterización simbólico-procesual de la dialéctica entre agencia y estructura, o interés y convención, que propone Sahlins, apoyándose básicamente en indagaciones de otros autores acerca del lenguaje, la comunicación y la lógica de la reciprocidad, con resultar incisiva y perspicaz en extremo, con matizar escrupulosamente la irreductibilidad e interpenetración de las dos citadas dimensiones de la cultura, presenta no obstante un cierto sesgo utilitarista y racionalista. Un sesgo que le lleva, en mi opinión, a sobreestimar el potencial de cambio —entendido como “transformación de la cultura”, en un sentido lato— de que son capaces las personas (él habla, un poco indefinidamente, de “*people*”). Considero que disponer en la práctica de los sentidos y de las convenciones de la cultura constituida *no equivale mecánica ni necesariamente a transformar la estructura de esta*. Sahlins sobreestima el potencial individual de transformación cultural en tanto que:

1. Sin poner exactamente al mismo nivel de capacidad de determinación o influencia recíproca el interés individual y el sentido colectivo, sí concede un amplio margen a la capacidad individual de combinar los signos discrecionalmente; de establecer relaciones contingentes entre los mismos según el albedrío personal y, sencillamente, bajo la lógica orientativa del interés (del interés particular, se entiende). Ahora bien, los signos a menudo no portan meramente el “sentido propio”, sino que son polisémicos; no son simplemente descriptivos o referenciales, sino que “mueven a la acción”, ya que, atendiendo a las propiedades definidas por Turner, condensan y asocian numerosos significados, sensaciones y emociones, además de polarizarse en cátodos de nociones y ánodos de sensaciones, para producir subliminalmente transferencias de sentidos entre ambos. Es decir, los signos a menudo incorporan valores y características simbólicas. Y en consecuencia, cada persona, aunque controle ese establecimiento de “relaciones contingentes” entre los signos, solo puede hacerlo parcialmente: la “lógica de la conexión de los símbolos” no opera, ni siquiera principalmente, en el plano de las asociaciones consciente y racionalmente establecidas entre los mismos, sino que el grueso de su calado se compone de asociaciones inconscientes e irracionales. Si se trata de “símbolos convencionales” (tal como los considera Leach), aptos para la comunicación, se inscriben en la estructura, en la “cultura constituida”. Desde esta pertenencia, su utilización “interesada” no puede consistir en poner los signos en una relación *meramente* “contingente” ni arbitraria, tanto debido a que el puro uso circunstancial e idiosincrásico puede imposibilitar de raíz el acto comunicativo (si los mensajes son públicamente incomprensibles o provocan perplejidad, confusión y sentimientos o incluso sensaciones contradictorias),

como debido a que el propio “interés” —en el sentido de “inclinación personal” o “lo que torna algo en diferente para mí”—, no cabe ser entendido como una simple variable independiente. A no ser que adoptemos un punto de partida formalista, el “interés” no es algo cuya originalidad o “exclusividad individual” haya que dar por supuesta, *puesto que también se encuentra previamente condicionado, y moldeado simbólico-culturalmente*. Es decir, no se trata ya de que el individuo se esfuerce en hacer que “su” interés se imponga o sea compartido *como consecuencia* de la puesta en práctica de su particular fórmula de relacionar signos, sino que la misma determinación personal de dicho interés está condicionada e incluso posibilitada, *a priori*, por la percepción previa del valor de la diferencia; una percepción simbólicamente vehiculada, basada en la experiencia simbólica compartida, que importa asociaciones de ideas y sensaciones inconscientes y precodificadas, y es por tanto convencional en una importante medida: ha de “tener sentido”, ha de ajustarse a uno u otro sentido reconocible. La persona se mueve por sus intereses; pero estos comportan en parte, desde el primer momento y aunque sea inadvertidamente, diferencias y sentimientos colectivamente significativos, con lo que si la ejecución de los intereses personales tiende a modificar “sentidos conceptuales”, también en buena medida contribuye a perpetuarlos, a reproducirlos a ellos y al sistema que forman, por obra del simbolismo implícito.

2. La tesis de Sahlins también sobreestima, a mi entender, el potencial de “transformación cultural” del que son capaces las personas, en la medida en que insiste en recalcar únicamente el aspecto de “particularidad”, idioléctico, propio de la expresión individual de la “cultura constituida”, en vista de que cada contexto por el cual cada signo es substancialmente definido, es simplemente “único”. Con ello eclipsa el hecho de que la expresión individual en buena medida conlleva una importante y básica dimensión de convención —y *habitus*— combinada con —y limitadora de— sus aspectos de singularidad; y con ello también oculta que cada contexto por el cual el signo es definido, solo es “único” en cierto sentido, porque en otro importante sentido, y simultáneamente, se encuentra estandarizado, normalizado y homologado a otros contextos. *Esta estandarización de cada contexto, que lo convierte en manifestación de una clase, equivale a su “integración estructural”, y precisamente —en mi opinión—, es obra de la acción colectiva ritualizada*. La acción ritualizada presenta la propiedad de generar, formalizar y clasificar los mismos contextos en los que tiene lugar y oportunidad: el ascenso procesional en la romería a la capilla montesina tiñe de fiesta la jornada, de sacralidad la cima; convierte el camino en trayecto existencial compartido. La conducción y las exequias generan al muerto como difunto, sumergen su hogar en la cuarentena del duelo y realizan a los supervivientes como vivos —de hecho, tras el sepelio la comunidad de los vivos pasa a experimentarse a

sí misma más viva que nunca; de ahí que en Galicia aún hoy, a menudo, el banquete ponga el broche al *enterro*. Es más, *pienso que el fundamento convencional de toda expresión individual* —lingüística o de otro tipo— *sin el cual tal expresión fracasaría como acto comunicativo, y las mismas condiciones que la hacen posible, dependen asimismo de la convencionalidad del contexto en que tienen oportunidad, y por tanto, de la respectiva acción colectiva formalizada en la que el individuo se encuentra incorporado como “participe”*.

3. La tesis de Sahlins, por último, margina expresamente (Sahlins, 2000: 288) la cuestión de las diferencias personales en cuanto a potencial de influencia en las transformaciones estructurales: es decir, ese tema del “poder”, que resulta básico, por ejemplo, en la teoría de la práctica de Bourdieu, para quien aquellos que pueden imponer su “taxonomía práctica” a otros, por definición ejercitan el poder (Bourdieu 1977: 159-197).

Bajo la perspectiva que aquí vengo adoptando, ciertamente algunas personas pueden imponer cierta versión y orientación propias induciéndolas discretamente en concretos “guiones pragmáticos” puestos colectivamente en práctica; e incluso pueden introducir toda una nueva concepción de alguna práctica. Pero, como he señalado, tal inducción, tal ejercicio de poder, puede darse a condición de que el nuevo guión, o sus fragmentarias variaciones “sean dignificados y autorizados formalmente” mediante una acreditación pública del guión reinventado: es decir, a condición de que se presenten y perciban como “precodificados” y “tradicionalizados” y por tanto pertenecientes al acervo de “lo público”: como legitimadas por un cierto sentido pragmático compartido y supraindividual, que supere el simple arbitrio personal del promotor. El inicio de estas transformaciones de los procesos de acción —que solo “prenderán” si se tornan en públicamente asumidas— solo pueden abordarlo quienes se sitúen en la cúspide de una jerarquía social o de una jerarquía moral —incluso contraria a las jerarquías sociales establecidas—; es decir, que les permita manipular la codificación de la acción desde un *status* de autoridad o desde un carisma reconocido. Pero aquí se desdibuja de nuevo el papel del individuo en la iniciación del cambio sociocultural: primero, porque tal “autoridad” o tal “carisma de liderazgo moral” consisten en sí mismos en *status* colectivamente atribuidos, vigilados, mantenidos o retirados y, por tanto, el individuo no ejerce control absoluto sobre ellos. Es decir, la autoridad o el líder carismático son *ya* en sí mismos, y por el hecho de serlo, “personas públicas”. En segundo lugar, porque ya desde el origen, para “tradicionalizarse”, la innovación del procedimiento ha de recibir el respaldo al menos de algunos otros, con lo que su misma efectividad inicial depende de su adquisición, *ab origo*, de un carácter colectivo. Y en tercer lugar, porque el interés personal del propio pro-

motor individual por los resultados de la acción arraiga, en buena medida, en un “sentido convencional” que es colectivo, simbólico-estructuralmente establecido, y del que él mismo participa *a priori*, incluso a niveles subconscientes.

Dicho esto, probablemente esta inducción personal-colectivizada sea el factor secuencial que dinamice el cambio en los “guiones pragmáticos”. Pero, como ya sugerí, pienso que resulta casi imposible que un individuo propague sistemáticamente las transformaciones que induce en un concreto “guión” a los dispersos y variados “guiones” que comparten un mismo “radical pragmático”: con mayor o menor dificultad podrá imponer “su” “taxonomía pragmática” en algún ámbito de la acción colectiva, pero no en otros, no ya por falta de “poder”, sino porque con seguridad no será consciente de ese común espectro, y además difícilmente orientará su propósito de cambio hasta el fundamento mismo del estilo cultural general. Y si lo hace, con mucha probabilidad, antes que después perderá su autoridad y con ella su capacidad de maniobra, siendo en caso extremo puesto aparte y desconectado de la gestión de la acción social (es decir, descolectivizado) como loco, déspota o ambos estigmas a la par.

A mi juicio resulta incorrecto abordar la dialéctica entre la “cultura constituida” y la “cultura vivida” —y es la tesis central que pretendo defender en esta reflexión— concibiendo el proceso, incluso a nivel analítico, como una rígida antinomia bipolar entre “estructura” y “práctica”, entre “convención” y “vivencia”. Ello nos escamotea, por un lado, la posibilidad de valorar el carácter “mixto” del proceso de “realización” sociocultural, puesto que, aunque pueda parecer paradójico, las prácticas significativas —incluso las que lleguen a transformar las convenciones— están estructuradas; y, simétricamente, no pervive estructura alguna que no sea refrendada por una u otra forma de llevarla reiteradamente a la práctica. Por otro lado, como se deriva de lo que mostré más arriba acerca de la relativa exposición al cambio de los “guiones pragmáticos”, frente a la férrea solidez respecto al mismo de esos “radicales pragmáticos ubicuamente ausentes” que informan a los primeros, el manejar rígidamente la dualidad agencia / estructura induce a una percepción imprecisa del cambio sociocultural. Imprecisa, justamente por sesgada hacia la valoración asimétrica de las transformaciones; por enfocar el cambio “en bloque” y en general, sin discernir su grado de impacto o de ineffectividad a distintos *niveles de profundidad estructural*. E imprecisa, en este mismo sentido, porque para dar medida del cambio hay que dar medida de la continuidad: así, si es cierto que, como señala G. H. Mead, parece incorrecto negar que la gente puede cambiar su cultura, porque eso es lo que hacen continuamente (Sahlins, 2000: 285), también parece incorrecto negar que *ipso facto* de la acción transformadora, la gente continuamente reproduce sus esquemas con-

vencionales, y lo hace hasta el punto de que, a ciertos niveles de profundidad estructural, la variación derivada de prácticas concretas puede ser nula. Por ejemplo, al nivel de esos “radicales pragmáticos” hegemónicos que, como sugerí anteriormente, instauran y establecen el “estilo cultural”, y que solo pueden cambiar de un modo realmente “geológico” y más allá de cualquier intencionalidad particular: esto es, desmoronándose paulatinamente cuando los estratégicos “guiones pragmáticos” que inspira vayan dejando de regular sus respectivas prácticas, y *si* dejan de regularlas. Si *solo* atendemos a la realidad del fenómeno del cambio, no podremos dar cuenta de la consistencia interna de una cultura en un momento dado de su historia: ni de sus elementos de lógica estructural, ni de la “red de significados o sentidos” en la que se enredan y de la que viven sus portadores (Geertz, 1988). Si solo prestásemos atención a la continuidad, pasaríamos por alto que para que las lógicas estructurales y sentidos culturales sean asumibles, continuamente han de legitimar, confirmar como realidad e incorporar, las variaciones en la balanza de poder entre facciones; las mudanzas generacionales y sujetas a las biología personales; las nuevas herramientas tecnológicas agregadas a la producción; e incluso han de acoger las variaciones normativas y cognitivas que *de hecho* se han ido introduciendo a través de la práctica. No podemos en antropología resignarnos a asumir una suerte de “principio de incertidumbre” análogo al de la física cuántica. En suma, continuidad y cambio son perspectivas de un mismo fenómeno que se condicionan y activan mutuamente: de este modo, en la fluida textura de todo fenómeno sociocultural siempre distinguiremos elementos de tradición y elementos de innovación; tradiciones inventadas, y clásicas innovaciones.

Sin embargo, esta constatación no nos permite por sí sola examinar *cómo* lo culturalmente constituido se hace vivencia y esta trabaja en la reconstitución cultural; *cómo* la continuidad y el cambio se posibilitan recíprocamente o cómo el interés distorsiona la convención, pero ha de “convenir” para hacerse efectivo. Para tal examen hay que reconocer que el atenemos rígidamente a estos modelos de oposición dicotómica de tipo “estructura frente a práctica (o agencia)”, “sentido convencional frente a interés individual”, “tradición frente a innovación” o incluso “continuidad frente a cambio”, torna en inconciliables a tales fenómenos, *porque* nos eclipsa e impide desvelar *un factor fundamental e imprescindible para la activación de dicho proceso de realización sociocultural en su naturaleza mixta y compleja: la importancia axial del papel “mediador” jugado por la acción “colectiva formalizada”*. La *acción colectiva* desdibuja la frontera entre “estructura” y “agencia individual”; la ritualidad inherente a la misma reconcilia “cultura constituida” y “cultura vivida”, y armoniza sentido e intereses. Es decir, resulta indicado incorporar al examen una perspectiva más bien “tricotómica”. La acción colectiva —y aquí entiendo por tal un

ejercicio plural, públicamente ejecutado y controlado, y formalizado o dotado de dimensión ritual mediante su ajuste a un “guión pragmático” o protocolo normalizado de acción— se verifica dinámicamente como estructura vertida en práctica; como crisol público donde los intereses individuales arraigan en el sentido común para dotarse de viabilidad y forma. Como he dicho, aquí cabe considerar todo tipo de acciones conjuntas que incorporen la estandarización, reiteratividad, precodificación, etc., característicos de la ritualidad —función no únicamente restringida a los llamados “rituales”. Los “guiones pragmáticos” constituyen, a mi entender, los principales, dinámicos y flexibles nexos mediadores entre la estructura y la práctica, entre la convención y la experiencia, puesto que su misma consistencia en cualquier momento participa de uno y otro término de las antinomias, y al mismo tiempo los posibilita en tanto que principio de realización. No hay práctica sin ordenamiento secuencial estandarizado; no hay estructura que perviva sin un refrendo experiencial. Los “radicales pragmáticos”, al ser bastante menos flexibles, como ha quedado visto, entrarían decididamente dentro del ámbito de “la estructura” o “la convención”; sin embargo, aun así también juegan un importante papel de conexiones mediadoras entre el conjunto de las estructuras culturales y el despliegue efectivo de la vida cotidiana, al constituir *estructuras procesuales especializadas*... en la regulación lógica y moral de los procesos de acción social efectiva (en este sentido, no son estructuras lingüísticas, ni mitológicas, ni de parentesco, aunque pondrán a cada una de estas últimas en contacto efectivo con la vida real, y las harán experienciales).

Pues bien, ese papel de la acción colectiva “guiada”, como activadora y conciliadora de antinomias, estriba en que por el acto mismo de la *ejecución pública y participativa* de la actividad:

A. la práctica es compelida a amoldarse a los esquemas intersubjetivos de la convención, tanto respecto a los códigos comunicativos y ordenaciones conductuales que tienen que ser compartidos, como a los sentidos, sensaciones, tipos y grados de emotividad asociados previstos para cada fase y para el conjunto del acto; de modo que reproduce al menos lo fundamental de los estándares normativos y conceptuales previstos en dicha convención. Así, por ejemplo, tanto cada operario como los capataces o coordinadores, saben de sus respectivas atribuciones dentro de las rutinas cotidianas de su rama laboral, y actúan conforme a las mismas, porque el resto de los participantes —y los clientes— van a actuar y a exigir actuar con arreglo a lo que se espera de cada quién: y estas rutinas tecnológicas y relacionales las tienen interiorizadas incluso a nivel inconsciente, pues mucho de las mismas es mecánicamente desarrollado... Y a cambio, la convención es compelida a flexibilizarse en una posibilidad de despliegue práctico *siempre* nueva e inusitada, pues el mismo hecho y

“propiedad” de su ejecutabilidad iterativa en ocasiones concretas —algo básico para cualquier acción ritual— conlleva paradójica e irremediabilmente la mutabilidad de las formas, aunque esta sea mínima. Esta siempre nueva posibilidad de despliegue práctico, redundando en aumentar el arco propio de variabilidad admisible de un guión pragmático, no solo puede introducir en este, más o menos espontáneamente, elementos novedosos que, incorporados y tradicionalizados, eventualmente lo transformen al cabo del tiempo, sino que dota al guión de “versatilidad”, permitiéndole seguir siendo un instrumento eficaz a la hora de dar respuesta, controlar e incluso reconocer o ignorar los eventos biológicos, demográficos, tecnológicos o socioestructurales más o menos pequeños, pero siempre numerosos, que nos depara cada día o cada año. Así, siguiendo con el anterior ejemplo, una nueva técnica o instrumento es incorporado al proceso productivo: la asignación de su manipulación especializada a una categoría subalterna preexistente, o creada para la ocasión, no tiene por qué transformar inicialmente el “guión pragmático” que organiza la coordinación técnica y relacional en ese específico proceso, ni esa concreta asimétrica correlación de fuerzas o de posiciones entre categorías o niveles de empleados, que reproduce cada día tal guión al ponerlo en práctica. Pero puede que a cierto plazo más o menos breve permita cobrar mucha mayor autonomía a quienes dominan la nueva técnica o instrumento y devaluar en términos relativos —y retributivos, promocionales, etc.— la posición de otros expertos en técnicas o cometidos más tradicionales; y esto se derivará en un replanteamiento de la posición de aquellos especialistas según tal guión pragmático, e incluso de la propia orientación general del mismo en cuanto que instrumento regulador de las relaciones humanas.

B. La ejecución pública y participativa de la actividad bajo formas estandarizadas, en este mismo sentido, concilia cambio y permanencia, a la vez que interés y sentido, precisamente porque transmite ensambladamente un doble mensaje autorreferencial y canónico —sigo aquí el sentido que da de este doble mensaje Roy Rappaport, como característico del ritual (Rappaport, 2001: 117-166), aunque lo extendiendo más allá del “ritual” propiamente dicho, a toda forma de acción estandarizada, por razones que he explicado en otro lugar. Es decir, por una parte, la acción colectiva emite un mensaje canónico porque ratifica y torna en ciertos (en “datos”), más allá de cuestionamientos o interpretaciones alternativas, esas entidades, nociones, normas y valores morales y estéticos que la conducta precodificadamente coordinada de los participantes hace patentes, materiales. Como ya he señalado, en esta “certificación” de la realidad y constancia transtemporal de los cánones, juegan un papel decisivo las propiedades de formalidad, decoro y sobre todo reiteración, propias de la conducta ritual. Con la reiteración y la dinámica certificación de tales cánones, la acción pública, además, opera *actualizándolos*: los emplaza en un presente inmediato extendido a todos; en una pre-

sencia sensible y perceptible por la generalidad. Es decir, prescinde incluso de explicarlos, interpretarlos o hasta de simbolizarlos (aunque también emplace e implique en su programa la utilización de elementos simbólicos), ya que más bien “las demuestra” sin mediaciones. Las acciones colectivas ritualizadas no son alegorías teatralizadas, pues no “representan” o expresan “acerca de” la realidad, sino que “la presentan” y la imponen directamente (al menos, cierta versión hegemónica y más o menos contingente de “realidad”) —por eso no me parece acertado hablar de “escenarios”, “actores”, “performances” o “drama social” cuando nos referimos a la acción colectiva ritualizada. Eso es así, porque el procedimiento comunicativo propio y específico de la ritualidad (aunque no sea exclusivo) es la indexicalidad: un procedimiento no meramente expresivo de la realidad, sino que persigue efectuar prácticamente dicha realidad —formarla o transformarla. De ahí su inmediatez: se endereza no a la comprensión, sino a la experiencia integral, corporeizada, multisensorial y compartida *hic et nunc*, no “de lo que predica”, sino —aún más contundentemente— “de lo que realiza”. Por eso también, y más que decir que la acción ritual “transmite mensajes” prefiero decir, sin dejar de entender las acciones colectivas como formas de comunicación, que estas “unifican experiencias de realidad”... por presentar a la experiencia una realidad coactada que moldea la misma experiencia de sí.

Y, simultáneamente, la acción colectiva ritualizada fusiona esta unificación experiencial de la realidad canónica con la unificación experiencial de la realidad autorreferencial. Esta autorreferencialidad permite observar cómo la colectividad da refrendo, reconocimiento y realidad contrastada a los cambios y permanencias que precipita el flujo del tiempo, hasta el punto que “produce públicamente” las mudanzas y persistencias que pone de manifiesto. No solo hace asumibles tales cambios y permanencias, sino que los hace reales, manifiestos y exentos de ambigüedad. Así, de nuevo, se actualiza a sí misma dando despedida a los miembros que mueren o salen y bienvenida a los que nacen o se incorporan... y con ello posibilitan el reencuentro de quienes permanecen. Así, también, se actualiza dando ascenso o degradando a quienes por cualesquiera circunstancias cambian de *status* dentro de las escalas clasificatorias de lo social... y con ello confirman la bisoñez o la veteranía de quienes mantienen el mismo nivel previo a la acción ritual. Diciéndolo con casos concretos, los nacidos no nacen hasta que la acción colectiva les incorpora a la vida social y su entramado moral —y con ello el grupo se actualiza a sí mismo— mediante el bautismo u otra ceremonia de reconocimiento. O bien: el muerto no muere, ubicándose en su “trascendente” *locus* donde “quede en paz”, si no es colectivamente transferido (“trascendido”) con el expediente de la velación-conducción-entierro —proceso con el que reciprocamente, la colectividad también “quede en paz” consigo misma al “ponerse al día” confirmada, aunque ligeramente cambiada, como habitante colectivo de la vida. O bien, en fin: el aprendiz

no es incorporado como peón en la cuadrilla —e incluso, en un sentido más amplio, no se incorpora al mundo de los *hombres* adultos dejando atrás el ser un *rapaz*— hasta que el cambio no es establecido mediante el cumplimiento de duras tareas desatendidas por los veteranos; y mediante el cobro de su primer salario completo, que da paso, a la noche, al derroche de buena parte del dinero en las debidas invitaciones a compañeros; compañeros que, de este modo, se reencuentran como tales y se confirman como veteranos. En este último ejemplo, la cuadrilla, siendo la misma, ya no está exactamente constituida como lo estaba antes del pago del primer salario al neófito: pero mediante el acto, confiere realidad reconciliada al cambio y la permanencia del grupo, estableciendo la medida del uno y de la otra.

Pero la autorreferencia no se limita a las personas, los grupos o a la misma entidad colectiva como conjunto. La unificación autorreferencial de la realidad experiencial, siendo moldeada y condicionada —como resulta obvio— por la unificación canónica, también a su vez afecta a esta. Mediante la acción colectiva ritualizada, con esa sutil y decorosa discreción que reparte amnesias respecto a valores, normas o nociones que una vez existieran, y énfasis en algunos “cánones de siempre” que antes no se mantuvieron ni existieron, el grupo va constantemente incorporando y *actualizando* nuevas normas al tradicionalizarlas; y va eximiéndose de algunas viejas reglas y convicciones al silenciarlas —es decir, no haciéndolas presentes—, o al enajenarlas y despreciarlas abiertamente como algo impropio del “nosotros colectivo” que ahí se reúne.

La acción social ritualizada, con los “radicales” y “guiones pragmáticos” que la organizan, establece así una continuidad conciliadora entre “estructura” y “práctica”, catalizando la recíproca posibilidad social del cambio y la permanencia, y gestionando la tensa complementariedad entre sentido compartido e interés particular.

Pero de lo planteado hasta el momento —y con esto concluyo— ulteriormente derivó un bosquejo de idea que apunta a sugerir algo más acerca de las propiedades de la ritualidad como variedad específica de comunicación *diferente* del lenguaje.

Sahlins parte de que en el diálogo hablado, la necesaria intercambiabilidad de puntos de vista entre el “yo” y el “tú”, y de sus respectivas referencias deícticas (“aquí” y “ahí”; “ahora” y “entonces”, etc.), permite que

... el yo [llegue] a ser conocido como un objeto [es decir, como “un otro”] mediante la asunción de la actitud de otro hacia el propio acto o gesto de uno. (Sahlins, 2000: 283).

Para Sahlins, siguiendo a Mead y Schütz, esta intercambiabilidad de puntos de vista por la que el “yo” del discurso necesariamente predica un “tú”, y viceversa, sería esen-

cial tanto para el origen del “yo” como para el origen de la sociedad humana. El “yo” y el “tú” discursivos intercambian necesariamente el punto de vista, pues esta reversibilidad de perspectivas entre *nosotros* resulta indispensable para la comunicación. De esto sigue que “Si existen otros ‘yoes’ cuyos puntos de vista hago propios, únicamente para los humanos llega a ser posible constituir universales sociales, categorías y grupos que se extiendan indefinidamente en el espacio y el tiempo”; o bien, el que se reconoce “que la existencia de otros “yoes” llega a ser “nosotros”, generaliza la representación desde una diversidad de perspectivas y así determina una entidad colectiva”. Y en conclusión, Sahlins estima que la intercambiabilidad de puntos de vista es decisiva para el desarrollo de todas aquellas entidades sociales objetivadas que son asimismo “ubicuas en su ausencia” —“linajes”, “naciones”, “humanidad”— incluyendo sus atributos normativos.

Pues bien, Sahlins aquí ha tratado de abordar mediante la aplicación de lo que sucede en el discurso hablado, la invención *lingüística* de un mundo cartesiano, desarrollado desde el pivote del conocimiento “cierto” del “yo”. Aquí el “yo” individual es el incontestado punto de partida, a partir del cual, por propia otreización, y por una general apropiación de plurales puntos de vista, se despliega toda la cultura; y a partir del cual todos los significados pasan de ser posibles a constituirse en reales, referenciales e intencionales. El yo, pasando, en un primer momento, por el filtro de la “intercambiabilidad de puntos de vista” con el “tú” discursivo, se apropia “otreizándose”; y, en un segundo paso, proyecta su imagen especular “otreizada” en “otros yoes” plurales, generalizando con ello su punto de vista en el de un “nosotros” colectivo.

Pero yo estimo aquí que el “nosotros” no consiste en la mera representación generalizada del “yo” desde diversidad de perspectivas, o el producto del intercambio multiplicado de puntos de vista. El análisis de la génesis lógica de la identidad colectiva no puede abordarse desde unas premisas esencialmente egocéntricas, egomórficas e individualistas, donde el “nosotros” no pase de ser una proyección ficticia construida por la extensión dialógica de “mi esencial perspectiva individual”; una perspectiva cuya “objetividad” se da por descontada una vez uno se visualiza a sí mismo especularmente mediante el diálogo. Pero hay que caer en la cuenta de que el diálogo *ya* de por sí es una forma de acción colectiva *que impone el nosotros* como condición previa y necesaria al baile pronominal del “yo” y el “tú” —y a menudo, del “usted” y el “yo”. Es más, considero que el utilizar el modelo lingüístico de constitución de las identidades referenciales pronominales de esta guisa, parte de otorgar injustificadamente esa plena primacía lógica a un “yo” indeterminado, como eje genésico y catalizador del universo social y, por tanto, de la acción colectiva. *La idea que aquí quiero sugerir en escorzo consiste en proponer que si abandonamos el modelo del discurso hablado y asumi-*

*mos el de la realización ritual de la acción colectiva, el proceso lógico de construcción de las entidades sociales se invierte, deviniendo el dúo “yo” / “tú” un producto derivado, “por particularización”, del desarrollo del “nosotros” colectivo.*

En las acciones colectivas ritualizadas el “nosotros”, plural y a la vez continuo, *se presenta como* primer, primordial y central dato entitario manifiesto a la experiencia, aunque no como dato único y suficiente. Se autoimpone como panóptico compartido por cuyas coordinadas se despliegan y actualizan en la práctica todos los valores y significados de la cultura. Pero no solo la acción colectiva ritualizada distingue y proyecta el “nosotros”, desde el primer momento, como protagonista y como realidad central, sino también como *instancia que comprende, e integra subalternamente toda posible fórmula de otredad social significativa* (incluidas categorías, camarillas, grupos y personas). En este sentido, la acción ritual no implica, al nivel del “nosotros” —no así al nivel de las “partes” o segmentos constitutivos de este—, una intercambiabilidad de referentes deícticos para establecer la comunicación. Es cierto que siempre está implícitamente presente la contraposición entre *este* global “nosotros” y *aquella* otredad del “ellos”, pues menudean las alusiones retóricas y contrastativas a ese “ellos” edificado mediante clichés de otredad: pero, por definición, “ellos” no están física ni conversacionalmente presentes en el proceso ritual, ni se establece intercambio alguno de perspectivas respecto a los mismos, pues debido a la *convocatoria* —ese acto previo que emplaza a los partícipes y constituye el preludeo de la acción colectiva formalizada—, tal proceso es actuado por un “nosotros” que comprende a la *totalidad* de los presentes convocados. En este sentido, esas deixis adverbiales de lugar y tiempo que en la conversación hablada se intercambian entre el “yo” y el “tú” para posibilitar la conversación estableciendo posiciones relativas entre los términos (ya que sin intercambiabilidad yo no podría reconocer que tu “aquí” es mi “allí”) son substituidas por una coordenada fija, imperante, absoluta, constituida por el “aquí y ahora nuestros”; un triunfante emplazamiento que solo por delegación permite contraposiciones e intercambios entre parciales referentes adverbiales de los segmentos sociales subalternos y partícipes del “nosotros”. En cierto sentido, esos “aquí y ahora” colectivos, inamovibles y no intercambiables, quedan sacralizados por efecto del despliegue de la práctica colectiva; y con ellos resulta asimismo “puesto aparte” e investido de carácter total y prevalente el “nosotros” que lo puebla. Pero la acción colectiva no se detiene aquí, sino que profundiza en desentrañar la sustancia de esta totalidad societaria o comunitaria, hasta descubrirla, paradójicamente, compleja. Es decir, a partir de ahí, bajo la égida del nosotros “imperante”, y marcando subalternos contrastes a la unicidad de este y sus referentes espacio-temporales, la acción colectiva pasa a convertirse en un proceso de realización de las oposiciones y diferencias categoriales; de manifestación fáctica y multimediática de las contraposiciones entre hombres y mujeres, veteranos y noveles, vivos y muertos, vecinos de aquí y

vecinos de allá, jefes y empleados... de realización, por contraste, del “ti mismo” y del “mí mismo”; binomios que experimentan —y experimentamos— esa necesaria tensión disociadora de las respectivas posiciones, y simultáneamente esa intercambiabilidad referencial que nos objetiva y que permite la comunicación.

Así, por ejemplo, en las acciones regidas por el “radical del esfuerzo y la comensalidad”, tras (1) la primera fase o “introito” que representa la convocatoria y la presentación del “nosotros” global, sigue (2) la segunda fase “refractaria” que introduce un controlado desarrollo de contraposiciones reactivadoras de las diferencias entre los parciales “nosotros” y “vosotros” grupales y categoriales; o entre los “yoes” y “túes” personales. Esta contraposición se efectúa bien mediante pugnas laborales o lúdicas, bien mediante concursos rituales a ver quién asiste al velatorio, o quién hace un buen regalo de bodas a los casados, bien mediante los actos de orden / cumplimento, de cooperación / esquivamiento o de lúdica emulación en los procesos laborales; o bien mediante otros muchos procedimientos de “disociación” categorial y personal. La contraposición se va intensificando hasta llegar (3) a un “arriesgado” paroxismo cuasi disgregatorio en la tercera fase —la crítica—, que parece poner en cuestión abiertamente la misma consistencia del “nosotros” y su unicidad espacio-temporal. Pero esta fase crítica conduce al propio colapso de los antagonismos y contrastes, y el proceso culmina en (4) la cuarta fase, de síntesis unificadora, con una “reversión” de las diferencias actuadas —y con ellas, de los “nosotros” y “vosotros”, y de los “yoes” y “túes” parciales y *participantes*—; una reversión que reafirma la unidad del “nosotros” como continuo moral, identitario y convivencial.

En conclusión, afirmadas las peculiaridades y posiciones de los participantes, el proceso de acción colectiva ritualizada culmina y finaliza con una ulterior reafirmación de la unión del nosotros a nivel superior, aunque revelando las limitaciones y precariedades humanas de esta continuidad: (a) respecto a las partes, en tanto que “participes”, ha puesto en evidencia su carácter subordinado, referencial e incompleto, dependiente del “nosotros” y el juego comunicativo (y, por tanto, ha evidenciado la procedencia del “yo” y el “tú” respecto del “nosotros”, como “perspectivas participes” del mismo); pero, a cambio, (b) al mismo tiempo, se ha puesto de manifiesto el carácter complejo y compuesto del todo que reconocemos como “nosotros” (de la totalidad societaria o comunitaria).

La acción colectiva formalizada, a mi juicio, se erige de este modo como otra fundamental plataforma de dinamización y conciliación, al introducirse como elemento catalizador en la antinomia individuo / colectivo, o yo / nosotros, o singularidad / pluralidad; lo que me mueve de nuevo a constatar la idoneidad del modelo tricotómico que incluye su presencia mediadora.

BIBLIOGRAFÍA

- BEATTIE, John (1966). "Ritual and Social Change", *Man* 1.
- BERGER, Peter, y LUCKMANN, Thomas (1994). *La construcción social de la realidad*. Amorrortu. Buenos Aires.
- BOURDIEU, P. (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge.
- (1991). *El sentido práctico*. Taurus. Madrid.
- COUCEIRO, Enrique (2002a). "La vía del esfuerzo y la comensalidad", en FERNÁNDEZ DE ROTA Y MONTER (ed.). *En el camino: cultura y patrimonio*. Xunta de Galicia - Universidad de La Coruña. Ferrol.
- (2002b). "Jornadas de esfuerzos, crisis y festines: el canon ritual de las prácticas y de la experiencia colectiva en la aldea gallega", *Anales de la Fundación Joaquín Costa* 19: 91-116.
- GEERTZ, Clifford (1988). *La interpretación de las culturas*. Gedisa. Barcelona.
- LEACH, Edmund (1972). "The influence of cultural context on non-verbal communication in man", en HINDE, Robert A. (ed.). *Non verbal communication*. Cambridge University Press. Cambridge.
- (1977). "Ritual", en *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*. Vol 9. Aguilar. Madrid.
- LISÓN TOLOSANA, Carmelo (1992). *Individuo, estructura, creatividad. Etopeyas desde la Antropología Cultural*. Akal. Madrid.
- RAPPAPORT, Roy (2001). *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Cambridge University Press. Madrid.
- RICOEUR, Paul (1984). *Time and narrative*. Vol I. University of Chicago Press. Chicago.
- SAHLINS, Marshall (1998). "History and Structure", en SHKALA, J., VUORELA, U, y NISULA, T. (eds.). *Developing Anthropological Ideas*. Transactions of the Finnish Anthropological Society. Helsinki.
- (2000). "Individual Experience and Cultural Order", *Culture in Practice. Selected Essays*. Zone Books. New York.
- TURNER, Victor (1974). *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Cornell University Press. Ithaca.